

Gábor György

RENEZÁNSZ-ONTOLÓGIA-KONTINUITÁS

/Kérdésfelvetések/

Előzetes megjegyzések

Az alábbi dolgozat egy nagyobb munka egyik fejezetének vázlatos ismertetése, amely nagyobb munka az esztétika és ontológia közös problémáival foglalkozik, a teleológia közös problémáival foglalkozik, a teleológiai tételezéssel, valamint az esztétika és etika határterületével, elsősorban az elidegenüléssel.

Az itt -csak nagyonis vázlatosan- ismertetésre kerülő fejezet a probléma egy történeti, a reneszánsz területét érintő megközelítésével foglalkozik. A cél az etikai kontinuitás egy aspektusból történő vázolása Aquinói Tamástól Descartes-ig.

A dolgozat arra kíván rámutatni, hogy a reneszánsz etikája /és természetesen ontológiája/ nem érthető a folytonosság vizsgálata nélkül, különösen, ha a platóni és arisztotelészii hagyományokat is figyelembe vesszük. Szó lesz tehát az etikai /platóni/ és ontológiai /arisztotelészii/ utakról.

Tisztában lévén a kérdés elnagyolt vázolásával és nem részletező vonalvezetésével, itt csak az alapvető, centrális probléma hangozhat el, amely azonban - úgy hiszem - érdemes további vitákra és elmélyítésre.

Amennyiben az etika folytonosságáról van szó, mindennek előtt meg kell jegyeznünk, hogy ezt a kérdés egy és alapvető vonatkozásában érintjük.

A művészet - Lukács György kifejezésével élve - mint az emberi nem fejlődésének öntudata, számunkra itt kiindulópontot jelent. Ugyanis ennek az "öntudatnak" egy sajátos objektivációja - egy tudatosan /és itt a "tudatosan" szót alá kell huzni/ tételezett - objektivációja az etika. Hasonlóan a statikus joghoz, a valláshoz stb. - a különbségekről most nem lehet szó - a dinamikus etika egy adott társadalmi formáción belül, egy mindig konkrét hic et nuncra jelent valamilyen fajta "válaszadást". Válaszadást, mely válasz az individuum és a közösség tudatos viszonyrendszerét tükrözi. A válasz pedig annál tudatosabb, minél inkább kezd - ahogy Marx mondja - az egyén leválni a közösség köldökzsinórjáról.

A reneszánsz vizsgálatakor már alapvető közhelynek számít annak megállapítása, miszerint az egész reneszánsz valamennyi szférájával /a mindennapi élettől a művészetig, az erkölctől a tudományig/ tudatosan nyult az antikvitás bizonyos elemeihez, tudatosan nyult az antikvizás bizonyos elemeihez, tudatosan vett át, vagy szüntetett meg már meglevő értékrendeket.

Csakhogy ez a fajta közhely - karöltve bizonyos felszínes polgári, vagy vulgármarxista tendenciákkal - igyekezett elfelejtkezni és teljesen kiiktatni azt a jó néhány évszázadot, amely a két kor között mintegy összekötő kapocs, tevékeny összekötő kapocs volt. Hogy csak két példát említsünk, a német Burckhardt, aki a művészeti jegyek alapján mesterségesen Giotto, ill. Dante és

Michelangelo tevékenysége közé helyezte el a reneszánszt, vagy a román Otetea, aki a maga módján ugyanilyen spekulatív határokat épít fel. Az ilyen lehatárolások alkalmazása vezetett el odáig, hogy a Weisbach óta igen eltorzítva használt manierizmus kategóriájával többek között Arnold Hauser - az egyébként példamutatóan egyszerű könyvében - *A művészet és irodalom társadalomtörténetében* sem tudott számottevően mit kezdeni. Ugyanis éppen a manierizmus az, amely problematikus jellegével tisztán tükrözi a legkülönbözőbb reneszánsz interpretációk egyfajta merevségét. Mert a műalkotásoknak muzeális - tehát elvont, korból kiragadott - vizsgálata szempontjából minden bizonnyal korrekt lehatárolást, helyesebben meghatározást jelent a manierizmus. Ellenben, ha egy tisztán empirikus ismeretelméleti megközelítés helyett ontológiailag próbáljuk vizsgálni a reneszánszt - amelyet tudommal átfogóan eddig csak Heller Ágnes tett meg, ill. a középkor vonatkozásában Gurevics a nemrég magyarul is megjelent *A középkori ember viládképében* - akkor rögtön új és mindeddig megoldatlan problémák özönébe ütközünk.

Vegyük mindjárt az etika kérdéskörét. Ahogy az előbbieken szó volt róla ez nem más, mint egy tudatosan tételezett az egyén és közösség közötti viszonyrendszer. Az erkölcsnek ezt a jellegét már érzékeny dialektikával veszi észre Hegel, amikor a moralitásról és az erkölcsiségről, mint az erkölcs két oldaláról beszél. Az erkölcsiség objektív szükségszerűségével szemben moralitásról Hegel a következőket írja: "A morális álláspont az akarat álláspontja, amennyiben az akarat nem csupán magánvalósága, hanem magáértvalósága szerint is végtelen... Az akaratnak e magára irányuló reflexiója és magáértvaló azonossága, szemben a magánvaló léttel, a közvetlen-



séggel és a benne fejlődő meghatározottságokkal, a személyt szubjektummá teszik." Hegel tehát világosan látta az erkölcs "öntételező" oldalát, ahonnan ki kell most indulnunk. A reneszánsz viszonyulása tehát - s ezt szándékozunk majd bizonyítani - nemcsak az antikvitáshoz lehetőtt tudatos, hanem szoros kapcsolatot tartott a középkorral, annak etikájával és csak egy ilyen dinamikus folyamatot vizsgálva lesz érthető éppen a Descartes-i etika.

Amit tehát előljáróban, mint általános elméleti kiindulópontot kell leszögeznünk, az a tudatnak ontológiai értelemben vett alapvető szerepe. Ezzel Lukács foglalkozik *Ontológiájában*. Frappáns megfogalmazása így hangzik: Kein Objekt ohne Subjekt," azaz "nincs objektum szubjektum nélkül." E kijelentés paradoxon jellege éppen az, hogy míg ismeretelméletileg nem helytálló, addig az esztétika szférájára - és Lukács erre használta - teljesen igaz.

A továbbiakban két utat kell elkülönítenünk egymástól, amely elkülönítés természetesen - mivel mindkettő a reneszánszra vonatkozik - a hasonlóságon belül történik. Az egyik, amelyet nevezünk "szokrateszi-platóni" utnak az individuum önmegvalósításának, az "ismerd meg önmagad" jelige alatt történő befelé fordulásnak, tehát egy etikai rendszernek a folyamata, a másik, és ezt "arisztotelészi" utnak nevezzük egy ontológiai, munka - és lételeméleti vizsgálódásokat jelent. Azonban spekulatív lenne, ha a két ut közösségének tényét a reneszánsz vizsgálatának apropójával konstatálnánk. Itt egy olyan tényről van szó, amelyből világossá és egyértelművé válhat a reneszánszban az etika és ontológia szoros összefüggése.

Arisztotelész nyomán az egész középkori skolasztikában,

többek között Aquinói Tamásnál alapvető kategória volt az "actio immanens" és "actio tranziens", illetve az ezekhez kapcsolódó "causa immanens" és "causa tranziens". Arisztotelész Metafizikájában a következőképpen különbözteti meg ezt a két akciót: "Azoknál a tárgyaknál tehát, ahol a lehetőség használatán túl még valami más is keletkezett, a valóság a létrehozott tárgyban van. Így pl. az építő tevékenység az épületben, s a szövés tevékenysége a szőttesben, s egyebekben hasonló az eset: általában a mozgás benne van a megmozgatott tárgyban. Amikor ellenben a megvalósulás tevékenységén túl egyéb műnincsen, ott a valóság magukban a tárgyakban áll fenn, ahogy pl. a látás a látóban van s a gondolkodás a gondolkodóban, az élet a lélekben, s ennél fogva a boldogság is." Arisztotelész tehát egy külső anyagba átmenő /actio tranziens/ és egy a mozgatóban benne maradó /actio immanens/ folyamatot különböztet meg.

Számunkra a továbbiakban elsősorban az actio immanens /causa immanens/ a lényeges, vagyis az a folyamat, amelyben az ok az okozóban realizálódik. Aquinói Tamás *Summa Theologiae*-jében a két akció tárgyalásakor kiemelt szerepet szán a causa immanens fogalmának és - mint azt majd látni fogjuk - a reneszánsz ugyszólván már csak ezzel a kategóriával dolgozik.

És itt, éppen a továbbhaladás érdekében álljunk meg egy pillanatra. Miért használtuk a causa immanens akcióra a kategória kifejezést? Mindezt nem a szinonimák hiányában tettük. Marx a politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalaiban, a "Grundrisse"-ben a kategóriákról, mint "a meghatározott lét formái"-ról, "létezősmeghatározások"-ról beszél. Mi is ilyen értelemben használtuk a kategória kifejezést. Miről van itt tulajdonképpen szó?

Ismert tény, hogy a reneszánsz idején az objektum-szubjektum viszony erősen megváltozott. A szubjektum megerősödött, de sajátos módon. Marx ugyancsak a "Grundrisse"-ben a következőket írja a polgárosodás kezdetéről: "... minden termék és tevékenység feloldása csereértékben" történt, majd "A csere feleslegessé teszi a nyájszervezetet... az ember mint elkülönült már csak magára vonatkoztatja magát". A marxi idézetből világos, hogy egy külsővé tárgyiasult objektum önmagát tételezi, egyszóval befelé fordul. A csere ilyenformán így lesz kategória, azaz - mutatis mutandis - actio ill. causa immanens. Vagyis amit jónéhány szerző egyszerű kézlegyintéssel a reneszánsz elidegenüléseként intéz el, az ontológiailag és a gondolkodásban ekörül található meg. A befeléfordulásra, az actio immanensre így épülnek egész etikai rendszerek. Ágoston még csak az emberi lét bizonytalanságát láthatatta. Így a "hol van az Isten" kérdésre egy külső biztonság keresésére irányult. Az emberi lét bizonytalan egzisztenciájától kifelé - mondjuk így; egy actio tranziens formájában - kereste a külsőt, istent, a bizonyosat. Ágoston még ebből a külsőből következtet magára a belsőre, az emberre. A Vallomásokban így ír: "Megadtád az embernek, hogy másokról magára következtessen... Honnan az ilyen élőlény, ha nem Tőled, Uram?" De jellemző, hogy rögtön ezután már felteszi a kérdést: "Vagy lesz-e valaha ember önmagának teremtménye?" Erre a kérdésre a reneszánsz fog felelni, pozitív értéktartalommal.

Giordano Bruno már az immanencia fogalmát emelte ki. Alapprincipiuma az elv, melynek meghatározása ugyszólván teljesen megegyezik az actio immanens meghatározásával, szemben a Brunonál másodlagos okkal, amely nem más, mint az actio tranziens: "... elv az, ami bensőleg hat közre

egy dolog létrehozásában, s megmarad az eredményben: mint pl. az anyag és forma, amelyek megmaradnak az összetételben, vagy az elemek is, amelyekből a dolog összetevődik és amelyekké újra felbomlik. Ok azonban ... az, ami külsőleg hat közre a dolgok létrehozásában, s aminek lénye kívül marad az összetételen..." Csak zárójelben jegyzem meg, hogy Arisztotelész a *Metafizika* 5. könyvének első és második fejezetében ugyancsak az elvről mint az okkal szembeni általánosabbról beszél.

Amit tehát látnunk kell az az, hogy a befeléfordulásnak, amely a reneszánsz gondolkodóinál jelentkezik, ontológiai gyökere van, s ez a befeléfordulás önteremtés is egyben. Plasztikusan bizonyítja az előbb elmondottakat Montaigne: "Mi mások, főképpen azok, akik egyéni életet élünk... a magunk bensejében állítsunk magunknak példaképet", majd "Az egyéni értelem csak egyéni ítéletet hozhat, ami azonban nem akadályozza meg abban, hogy önmagában ne találjon valamilyen univerzális dolgot." A lényeges, amit itt alá kell hoznunk, az az "univerzális dolog" kifejezés. A befeléfordulás tehát egy teremtmény befeléfordulás, az egyénnek potenciális önmegvalósítási lehetősége. A reneszánsz az *én*-t, a belsővéválást szemben éppen az ágostoni Isten-egzisztenciájával, mint kiindulópontot tétélezte. De hangsúlyozzuk: csak mint kiindulópontot. Ez az *én* esetlegessé vált vona - s itt nem értünk egyet Heller Ágnessel - ha pusztán öncéllá vált volna. Az igazán nagy reneszánsz alakok - hogy egészen különböző helyekről vegyük a példákat - Raffaello: Borghi tűz c. képén az egyetlen cselekvőképes, nem menekülő, hanem a tüzet oltó nő, a Hamlet, Machiavelli Fejedelme /akit ebben a vonatkozásban nyugodtan tekinthetünk

önálló reneszánsz alaknak/, vagy Michelangelo Dávidja és Mózese éppen a belülről való kifeléirányultságukkal válnak monumentális, de emberi, humanus hősökké. Az egyén, az én nem létezik, mert nem létezhet a közösségben való feloldódás nélkül. Erdemes idéznünk Pomponatius *De immortalitate animae* /A lélek halhatatlansága/ c. művéből: "De az ember, ha bünt követ el, nagyon súlyos kárt okoz a közösségnek, s ennél fogva önmagának, minthogy ő is része a közösségnek." Montaigne is hasonlóan vélekedik, amikor ezt mondja: "Elmulásod apró láncszeme a természet nagy életének, s egyetlen darabkája a világ életének." Az arisztotelészi zoon politikon gondolatának sajátos, a reneszánsz kor társadalmi funkciójához idomult megjelenéséről van szó. Sajátos, mert - ahogy mindeztől szó volt erről - egy belülről való kihelyezést, vagy immanencia tételezésből való kiindulást jelent. Sőt némely reneszánsz gondolkodó, mint pl. Charron, ennél is tovább megy. Magát az ént is felosztja egy külsőre és egy belsőre s nem véletlenül itt is a belső dominál. Ezt mondja Charron: "Végül is mindenkinek meg kell különböztetni énjét nyilvános szerepében, mert mindannyian két szerepet játszunk és két személyből állunk, amelyek közül az egyik külsődleges, a másik lényeges. Ugy kell a világgal számot vetnünk, amint van, ugyanakkor, mint tőlünk idegent szemlélünk."

Természetesen ez az autonóm - hangsúlyozzuk: autonóm - individuum a szokrateszi-platóni gnóti szeauton jelmondatára építő személyiség csak a reneszánszban teljesedik ki, de érdemes egy pillantást vetni a középkori gondolkodásra is. Ágoston egész tevékenysége arra irányult - s ezt tükrözi a bibliai "aki keres - talál" kifejezés ágostoni átvétele -, hogy kérje, felszólítsa istent: mu-

tassa meg ki az ember, ki ez a vétkezni képes halandó. A transzcendens isten adjon magyarázatot a nem transzcendens egyénre. A szokrateszi-platóni jelszó Szophoklész Oidipusz királyában így hangzik el:

"Az vagyok, aki vagyok. Ugyse lehetek

Más: mért féljek hát fölfödözni ki vagyok?"

Agoston Vallomásaiban is ugyanez a kérdés, legfeljebb azzal a módosítással, hogy "mért féljek hát fölfödöztetni ki vagyok?" Így találkozunk a *Vallomásokban* egy püspökhöz, egy később szentté nyilvánított egyházatyához most már nem meglepő módon gyermekkori lopásokkal, serdülőkori önkielégítésekkel, s ifjúkori bujaságokkal.

Aquinoi Tamás a lélek és a test megbonthatatlan egységét szemlélve a tulajdonképpeni személyiséget vizsgálja. Az egyén cselekedeteinek itt már felelőssége van, saját maga hozza döntéseit.

A reneszánsz átöröklő és tovább élezi a személyiség szerepét, lehetőségeit. A szubjektumból való tételezésre mi sem jellemzőbb, mint az, hogy maga az objektív valóság is csak innen érthető a reneszánsz ember számára. Ennek visszaságára Montaigne keserű iróniával reagált: "Mi... köldöknézők módjára meredünk magunk elé. Ha falunkban elfagy a szőlő, papom mindjárt úgy érzi, hogy az egész emberi nemet sujtja most isten haragja és megesküszik, hogy szomjan halnak a kannibálok."

De - és ez a legújabb reneszánsz értelmezések gyakori hibája - az individuum nem kötődik a maga paritizáshoz. Leonardo gyűlöli a partikularitásban való megrekedést. Nemcsak sokoldalú tevékenysége bizonyítja ezt, hanem elitélő sorai is: "Vannak emberek, akiket nem te-

kinthetünk másként, mint ételek csatornáit, szarszaporítókat és árnyékszéktöltőket, mert általuk semmi más nem jön világra, egyetlen erényt sem hoznak működésbe, s semmi más nem marad meg belőlük, mint teli latrinák." A partikularitás feladata - s ezt igenis jól látta már a reneszánsz - egy nembeliben való feloldódás. Gondoljunk a sokszor nagyonis félreértelmezett, félremagyarázott Machiavelli Fejedelmére, Michelangelo freskóira a Săxtusi kápolnában, vagy idézzük most ismét Montaigne-t: "A nagyközösségnek semmi köze gondolatainkhoz. De mindazt, ami ezeken kívül esik: tetteinket, munkánkat, javainkat, de életünket is a társadalom szolgálatára kell kölcsönöznünk." Ez tükröződik az individuum és a jog fokozódó differenciálódásában. Rómeó bosszuja igaz baráthoz méltó, de a herceg fellépése is jogos, aki ezért a tettéért száműzi Rómeót.

Látnunk kell tehát a causa immanensből tételezett személyiséget, amely közvetlen a reneszánsz után Descartesnál nyeri el teljes autonómiáját. Descartes már a szabadságról, mint az alternatívák, lehetőségeken belüli választásokról beszél. Természetesen az alternatíva-problémát ő sem tudja megoldani, hogy tudniillik felteszi ugyan a kérdést: honnan az alternatívák, de nem látja még, hogy nemcsak a választás van tőlünk, hanem az alternatívák is, ezek is emberi-társadalmi produktumok. Descartes így az alternatívákat istentől származtatja, ezzel megteremtve a lehetőséget a XX. szd.-i egzisztencializmusnak a rá való gyakori hivatkozásra /gondoljunk például Sartre-ra/.

Természetesen az istentől jövő alternatíváknak, lehetőségeknek már Descartes előtt megvolt a közvetlen reneszánsz előzménye. Ez fejeződik ki Pico della Mirandola

soraiban is: "Mert ha igaz az evangélium, ha nehéz gazdagnak isten országába jutnia, akkor miért igyekszünk kapzsi módon kincseket halmozni? S ha igaz, hogy nem azt a dicsőséget kell keresnünk, amelyet az embernek adnak, hanem azt, amely istentől jön, miért törődünk mindig az emberek ítéletével?"

Itt tehát - bár már magasabb szinten - ismét egy kívül-rehelyezéssel találkozunk. Charron a *Traite de la sagesse* /A bölcsességről/ c. művének 2. könyvében ismeretelméleti fejtegetésekor állapítja meg, hogy tulajdonképpen két-féle bizonyosság van: morális és kognitív. A morális bizonyosság, mely neve ellenére nem jelent etikai vonatkozást, csupán eligazít az élet utvesztőiben. Ezt mindenki elérheti, csak egy kidoglozott módszerre van szükség. A kognitív bizonyosság /a maximális/ viszont soha és senkinek el nem érhető. Itt egyedül az isteni kinyilatkoztatás segíthet. Feladatunk egy szkeptikus kétely elérése mellyel megszabadulunk mindenfajta előítéllettől. Jól tudjuk, hogy majd Descartes fogja a módszeres kétely végpontját magába az emberbe helyezni, ezzel megteremtve az autonóm egyén autonóm megismerését. De látnunk kell azt is, hogy a charroni szkepszis egy igényes, teremő szkepszis. Az individuumnak még ha biztos lehetősége, megismerőképessege kívülre helyeződik is, módjában áll valóban individuumként létezni, hiszen saját autonómiájának első lépcsőfokát valósítja meg akkor, amikor szakít - éppen a kétely segítségével - mindenfajta korábbi értékrenddel, előítéllettel, törvénnyel.

A reneszánsz utáni és bizonyos szempontból reneszánsz ellenes személyiségértelmezésekre jellemző s itt láthatjuk a szembenállás lényegét - Pascal szerint isten

nélkül az emberiség nyomoruságra van ítélve. Világos tehát, hogy itt az önmagában vett belső univerzalitás helyett ismét külső univerzalitás jelenik meg - az isten.

Igy válik a morusi "tégymit kell" egy rabelais-i "tégymit akarsz"-szá, s ebből a "tégymit akarsz"-ból lesz jóval később Rousseau-nál egy egyszerű "nem tehetsz semmit", s ezért helyeződik ki Emil minden társadalmi létből természeti létbe.

Ez a probléma szorosan összefügg a szabad választás kérdéskörével. Itt csak a reneszánszon belüli ellentéteket jelezhetjük akkor, amikor egyik oldalon megemlítjük a szabad választás elsőpró győzelmét a Rómeó és Juliában, ahol mindketten szakítani tudtak a családi - és így hagyományos, konzervatív - értékrenddel és helyébe saját új, szabad elhatározásukból született értékrendjüket állították, míg a másik oldalon éppen a szerelemnek, a legindividuaisabb tevékenységnek látjuk a precíz, menetrend- és étlapszerűen kidolgozott ideológiáját Campanella Napvárosában: "Igy aztán, szépen megmosakodva, minden harmadik este közöszlnek, magas és szép nőket csak nagy és erős férfiakkal, sovány nőket kövér férfiakkal párosítanak össze, hogy kiegyenlítsék egymást... Csak akkor közöszlhetnek, ha már az emésztésen túl vannak és imádkoztak. Ezt az időpontot az Asztrológus és az Orvos határozza meg..."

A lényeges tehát, hogy a középkori centrifugális jelleg /a külvilágba vetített én/ hogyan vált át egy centripetális jelleggé /egy önmagába vetített világgá/.

A másik út, amiről röviden még szólnunk kell az ariszto-

telészi ut, amelyet itt most a munkára, annak ontológiai alapmeghatározó jellegére vonatkoztatunk. Természetesen itt is a causa immanens kategóriájából kell kiindulnunk, a belülről való tételezésből, a teleológikus jellegéből, azaz abból a jellegből, amit Lukács Ontológiájában a munka középponti kategóriájának nevezett.

A reneszánsz az arisztotelészi hagyományok alapján ismeri fel a teleológikus jelleget - Arisztotelész általános teleológikus szemléletét szűkítve - amikor ugyanis kimondja, hogy "a cél miatt van minden egyéb" - a munkafolyamaton belül megkülönbözteti - helyesen - a gondolkodás és előállítás tényezőjét. A gondolkodás nála tehát célkitűző, teleológikus jelleget kap.

A középkor munkafelfogása a maga ellentmondásosságában egyenes utat jelent a reneszánszig. Kezdetben Mózes I. könyvének szavai határozták meg a középkori etikát: a munka itt Isten súlyos büntetése volt. Ezzel sújtotta az emberiséget "hogy mivelje a földet, amelyből vétetett vala". Később Origenes a munka nevelő hatásának felismerésével lépett tovább: "Isten olyan lénynek teremtette az embert, akinek szükséglete a munka lehetőséget akarván nyújtani számára, hogy szüntelen gyakorolja magát a megismerésben." Végül pedig az isten maga is munkát végző lény lesz: "summus artifex" /a legfőbb alkotó/. A munka most már, mint "istennek tetsző tevékenység" /Gurevics/ megtalálható a művészetben is. Gondoljunk a középkori ikonográfiára, ahol szinte visszatérő téma a munka, akár mint Noé bárkájának, vagy a Babel tornyának építése.

A reneszánsz ezt jóval meghaladva, észrevett egy lényesebb valamit, mégpedig azt, hogy a munka az embernek

antropológiai attribútuma. Éppen ennek tudható be, hogy itt kezd a művészet és a tudomány sok szempontból öncél-lá válni, leszakadni a közvetlen praxistól, a mindennapi élettől. A munka emberhez való szoros tartozását bizonyítja Montaigne: "Szeressük mesterségünket, akármilyen fajta is, de magunkat szeressük legjobban. Munkánk ne legyen bilincs az életünkön, elszakíthatatlan kötelék, amittől szabadulnunk nem lehet önmagunk egy részének elveszése nélkül."

Giordano Bruno pedig a teleológikus jelleget érinti, amikor először kijelenti, hogy minden az "ész és a kezek ajándéka". S ezt megerősíti, amikor *A diadalmas állat elűzése* c. dialógusában ezt írja: "ne legyen az elmélkedés cselekvés nélkül, s a munka se legyen meggondolatlan."

A munkamegosztás, amelynek gondolati gyökere ott van Platón *Allamában*, vagy még plasztikusabban Arisztotelész *Politikájában*, szintén megjelenik a sok vonatkozásban nagyon következetesen gondolkodó Pomponatiusnál. Ezt írja: "Mert az egész emberi faj olyan, mint egyetlen test, mely különböző tagokból, tehát különböző funkciókból áll. És mindegyik ad a másiknak és kap attól, akinek adott és kölcsönös funkciójuk van."

A két ut, a platóni, melyet Lukács György joggal a "mit tegyünk"-re való válaszként jelölt és a teleológikus-ontológiai arisztotelészi ut együttesen lehetőséget tárt fel a kor embere előtt. Vigyázva a távoli analógiákkal, talán mondhatjuk a "Nem tudják, de teszik" alapon, hogy Shakespeare a Rómeó és Julia-beli Lőrinc barátban a két ut egyfajta szintézisét adta. A természet törvényeivel

foglalkozó gyógyszerész /arisztotelészi ut/ aki ugyanakkor az ember etikumát is ismerte, a fiatalok szerelmét megértette és támogatta /platóni ut/. Ez a talán öncélúnak tűnő analógia világosabbá akarta tenni azt a tényt, mely szerint a reneszánsz volt az első olyan kor, amelyben az egyén nem kizárólagosan az individualitással, hanem az univerzitással állt szemben.

Végezetül legyen szabad elmondanom, hogy az ismertetés rendeltetésénél fogva nem térhetett ki több olyan problémára, melyek szintén a vizsgálódás egészébe tartoznak, mint pl. az esztétika és munka, hit és munka összefüggése, valamint a reneszánsz és ateizmus kérdésköre.

FELHASZNALT IRODALOM

- Agoston, Szent: *Vallomások.*
- Arisztotelész: *Metafizika.*
- Bruno, Giordano: *A diadalmas illat elűzése.*
- Bruno, Giordano: *Az okról, az elvről az egyről.*
- Charron, Pierre: *Traité de la sagesse.*
- Eucken, R.: *Geschichte der philosophischen Terminologie.*
- Gurevics, A.J.: *A középkori ember viládképe.*
- Hauser, Arnold: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete.*
- Hegel, F.W.F.: *A jogfilozófia alapvonalai.*
- Heller Ágnes: *A reneszánsz ember.*
- Lukács György: *A munka /Magyar Filozófiai Szemle, 1972/1-2. sz./.*
- Marx, Karl: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai.*
- Mirandola, Pico della: *Briefe an Giovanni Francesco. Über die Würde des Menschen.*
- Montaigne, Michel Equem de: *Esszék.*
- Pomponatius, Petrus: *De immortalitate animae.*
- Tamás, Aquinoi: *Summa theologica.*